MICHEL DE CERTEAU

ÉCONOMIES ETHNIQUES : POUR UNE ÉCOLE DE LA DIVERSITÉ

L'abondance des travaux statistiques et sociologiques relatifs à la diversité culturelle et linguistique (minorités, particularismes, immigration, etc.) et aux politiques d'éducation mises en œuvre pour la « gérer »[1] autorise à s'interroger sur *les problématiques* mêmes dont ces travaux s'inspirent ou que, par leurs résultats, ils peuvent suggérer. Ce sera l'objet des quelques réflexions qui suivent. Je n'envisagerai donc pas directement les conflits opposant des groupes minoritaires à des institutions scolaires nationales, ni les données massives qui fondent les revendications de ces groupes et découvrent les déficits de ces institutions. Par « problématique », j'entends la manière dont est traité le problème qui ressort de la violence des faits, la façon de le poser, le système idéologique dans lequel on l'articule pour lui apporter des solutions. Il s'agit de se demander à quelle codification sociale se réfère *la manière de penser* tous ces faits, et si, d'eux-mêmes, ils n'invitent pas — ils n'obligent pas — à changer le cadre qui sert de référence à une gestion.

Que le problème des minorités amène à s'interroger sur la façon même de le traiter — ou sur sa problématique —, on pourrait le prévoir a priori puisqu'il met en cause les modes sur lesquels le système investi dans une politique scolaire est confronté à un autre ou à d'autres ensembles socioculturels. Avec des immigrants ou des minoritaires, d'autres pratiques se tracent dans l'ordre dominant. Une « altérité » demande à être reconnue. Si l'on ne s'en tient pas aux « solutions » qu'impose un rapport de force, comment envisager que, dans ce procès, l'une des parties en présence traite les autres selon ses propres critères et se crédite de représenter l'universalisme ? Selon des protocoles heureusement plus complexes, la rencontre de cultures différentes dans le champ de

Annales ESC, juillet-août 1986, n° 4, pp. 789-815.

la scolarisation propre à l'une d'elles ne peut pas ne pas menacer les postulats d'une pédagogie particulière. D'où la vivacité de réactions qu'elle provoque.

Un retour sur les problématiques en jeu apparaît aussi nécessaire par un biais historique. On a maintes fois souligné, par exemple, à propos des mouvements migratoires vers des régions plus riches, plus ouvertes ou plus libérales, que le fait n'est pas nouveau ; en revanche, est nouveau le monde dans lequel il se produit aujourd'hui. Il s'inscrit dans une configuration politique, économique et culturelle différente qui lui affecte une signification autre sur tous les registres des luttes politiques, des échanges économiques et de la conscience collective. Ce n'est plus le même « fait ». La continuité est en grande partie illusoire, quand bien même elle se trouverait dans les statistiques des déplacements. Il faut donc se demander en quels termes s'effectuent actuellement ces mouvances, et à quelles problématiques recourir pour en penser les nouveaux fonctionnements.

Depuis une quinzaine d'années, les progrès ou les résurgences d'une conscience ethnique se repèrent partout dans le monde et signalisent des changements importants. La multiplication des « ethnic revival movements »[2] a surpris aussi les observateurs scientifiques, enclins naguère à tenir les manifestations raciales, ethniques ou religieuses pour des survivances, et amenés désormais à les prendre au sérieux, comme en témoignent de nombreuses recherches récentes depuis la thèse très discutée de J. Bennett[3] ou la création de revues spécialisées, telle *Ethnicity* en 1974[4]. Un grand travail est en marche, qui permet de construire comme objet scientifique la réalité « ethnique », longtemps postulée, marginalisée ou éliminée par nos savoirs. Ce renouveau intéresse de près les études sur la « nation » et sur les « nationalismes », phénomènes que, malgré une tendance majoritaire encore en France, on ne peut dissocier des problèmes posés par les minorités ou les migrations[5], et qui échappent aussi en grande partie à nos grilles d'analyse.

L'approche de situations inter-ethniques devenues structurelles (alors qu'on les a longtemps supposées transitoires) appelle donc une révision de nos points de vue[6]. Il est clair pourtant que, par sa nature, elle exclut l'hypothèse d'une analyse neutre qui surmonterait l'équivoque ou l'opposition entre des groupes hétérogènes. De quel lieu pourrait-on dominer ou intégrer ces différences-là ? Toute instance qui en traite, fût-elle scientifique, relève d'un système particulier, qui a ses postulats, ses règles et sa logique propres, de sorte que seules, finalement, sa réussite, son extension, les forces qui la soutiennent lui vaudraient d'exercer une magistrature universelle. Au départ — et c'est un premier aspect de la question — il faut faire un pari qui ne se mesure pas à une « Realpolitik » et qui a déjà fomenté bien des renouveaux historiques, à savoir que la loi du plus fort n'a pas le dernier mot et qu'en tout cas, l'altérité de la moindre communauté humaine n'a pas moins le *droit* de se faire reconnaître que celle de la plus puissante. Qu'il puisse y avoir, entre migrants ou minoritaires et, d'autre part, citoyens de la nation-hôte ou membres du groupe dominant, des intérêts communs ; qu'il puisse y avoir des juridictions transversales admises par les partenaires (moyennant quelles ruses !) ; que les réseaux d'accords nécessaires entre puissances intéressées permettent déjà des recours et des modifications dans les situations existantes : ce sont là des faits susceptibles de donner à la défense de cet irréductible droit d'utiles instruments mais pas son

fondement. Si l'on admet ce droit, il a pour conséquence que les problématiques relatives aux rencontres inter-ethniques ne sauraient surmonter l'hétéronomie entre collectivités. Dans une perspective analogue à celle qui vise une compatibilité entre nations, il est seulement possible d'analyser les conditions de nouveaux *contrats* sociopolitiques et en particulier d'expliciter, comme un préalable, les transformations *internes* que produit ou exige, dans un groupe dominant, sa rencontre avec d'autres.

Telle est l'optique dans laquelle je voudrais envisager tour à tour : 1) un examen critique de l'appareil conceptuel auquel nous faisons appel pour penser et gérer la pluralité ethnique ; 2) un repérage de quelques-unes des formes nouvelles, ou tout au moins devenues déterminantes, que prend « l'appartenance » dans l'expérience minoritaire ou immigrante actuelle. De ces effets réciproques de la rencontre, les uns interrogeant le cadre épistémologique d'une politique dominante, les autres relatifs aux mutations provoquées par une marginalisation ou par une diaspora, il sera permis d'induire quelques propositions prospectives concernant la scolarisation. En fait, l'école reproduit les normes d'une société. N'a-t-elle pas, chez nous, le rôle qu'a l'initiation dans les sociétés traditionnelles ? Aussi l'école ne sera-t-elle régie par la diversité que si la rencontre inter-ethnique devient elle-même une école de la diversité pour la société entière.

L'assimilation conceptuelle

Un éclectisme idéologique

Des catégories d'origine très diverse ponctuent et organisent les études sur les stratégies éducatives concernant les différences culturelles. Les notions utilisées, tenues plus ou moins pour évidentes, s'enracinent en des traditions historiques et idéologiques. Dans le domaine français, les idées de « nation », de « patrimoine » ou d'« identité » appartiennent à un registre politique centralisateur (d'origine jacobine, mais souvent repris dans une perspective nationaliste qui pèse lourdement sur les réactions à l'égard des « étrangers » ou des « autonomistes »), alors que les notions d'« égalité des droits », de « lien social » ou de « demande sociale » relèvent d'un répertoire libéral, de style fédéraliste. Un fossé idéologique sépare aussi « l'universalisme », concept cosmologique et anhistorique, de « l'internationalisme », concept politique, socialiste ou juridique. La terminologie des « déficits » (culturels ou mentaux) ou des « handicaps », comme celle des « résistances » et jusqu'à celle des « minorités », se réfère à l'idéologie d'un progrès, issue des Lumières et traduite, scolairement ou médicalement, par une hiérarchisation des capacités selon un ordre supposé de progrès. De ces marques d'une philosophie « éclairée » longtemps dominante dans les conceptions pédagogiques, se distinguent des catégories qui proviennent d'une anthropologie culturelle : l'« identité », la « différence » (qui s'est substituée à la « théorie du déficit »), l'« imaginaire social », la « subculture », etc. De l'idée que la culture est une totalité cohérente où se fixent et symbolisent les expériences particulières, sortent les discours dramatisant l'« entre-deux », comme s'il n'y avait que vide « entre » des appartenances stables et comme s'il fallait nécessairement opter entre deux identités : le voyage ne serait plus que perte en attendant un port...

Le vocabulaire suit un chemin cahoteux de références hétérogènes. Si je laisse de côté « l'idéologie nationale » ou l'antinomie entre le « culturel » et l'« économique », sur lesquels je reviendrai, cette liste élémentaire montre déjà la multiplicité des idéologies successives et des disciplines différentes qui s'empilent, par fragments, dans les discours analysant les relations d'un système d'éducation avec d'autres cultures. Ce constat, qui pourrait facilement être enrichi, n'est pas un jugement. Il ne saurait passer non plus pour l'effet d'un hasard. C'est le résultat d'un double processus : d'une part, l'érosion des assurances intellectuelles sur les frontières où elles rencontrent d'autres postulats culturels ; d'autre part, la succession rapide des appels à de nouvelles références intellectuelles ou scientifiques en vue de pallier cet effritement et, chaque fois, l'insuffisance de ces recours. Un éclectisme mouvant se produit sur les frontières où, en des lieux de plus en plus nombreux à l'intérieur même du quadrillage éducatif, les échecs souvent dramatiques de scolarisés migrants (ou relevant de groupes linguistiques différents) minent les certitudes des pédagogies. Le cadre idéologique n'est pas autonome par rapport aux phénomènes dont il détermine l'étude. Il subit leurs avatars. Il porte gravés sur lui les symptômes des stratégies — déplacements ou raidissements — de l'institution sociale dont il dépend et qui est le plus souvent l'institution scolaire elle-même. L'analyse est idéologiquement solidaire du groupe particulier dont elle relève.

Quelques concepts d'usage courant retiennent spécialement l'attention. Celui de « particularisme », d'abord, qui n'a de sens que par rapport à son contraire supposé, à savoir l'existence d'« universalismes » qui devraient être reconnus par tout le monde. Mais tiendra-t-on pour universels des produits à grande extension, par exemple ceux des médias ? On oublie alors la singularité des conditions historiques de leur production et, plus encore, la diversité extrême de leur appropriation par des usagers, c'est-à-dire les particularités de leurs fonctionnements effectifs. Ou bien supposera-t-on universelles des valeurs telles que « liberté » ou « égalité » ? Mais on oublie que beaucoup de groupes se fondent sur des principes différents, tels que l'honneur, la fidélité, l'allégeance contractuelle, etc., et que, selon les sociétés, la liberté ou l'égalité reçoit des modalités si diverses, voire hétéronomes, qu'on peut se demander si, là où elle est acceptée, il s'agit de la même valeur.

Le concept d'« identité », souvent tenu pour évident, n'est pas moins étrange. Quoi qu'il en soit de ses attendus juridiques, administratifs ou policiers, il suppose qu'un groupe (ou un individu) peut être assimilé à un *objet* représentable (un système de croyances et de pratiques, une place dans un ordre, un type de langue, etc.) et que, de ce fait, il devient pour lui-même et pour les autres un objet de connaissance. A prendre ce concept à la lettre, on pourrait plutôt y reconnaître la définition de l'aliénation, puisqu'on élimine ainsi d'un groupe (ou d'un individu) ses jeux dans une pluralité de réseaux et le fait qu'il soit *sujet* de son histoire dans une réciprocité de relations déterminantes. L'identité, c'est ce qu'une ethnologie ou une psychosociologie a fait du groupe en le muant en un objet de savoir, selon un processus qui a d'abord spécifié des statuts juridiques avant de circonscrire des entités scientifiques[7]. A ce travail de définitions, il faut ajouter les effets de situations nouvelles. Ainsi l'évolution amène une société hyper-individualisée à compenser l'effacement progressif de ses hiérarchies symboliques internes par une stigmatisation accrue

de l'étranger. L'immigré, le minoritaire, voire le marginal, reçoivent le rôle de fournir une figure antinomique à une foule de plus en plus dépourvue de représentations propres. L'identité des « autres », tour à tour dramatisée comme une dangereuse instabilité ou figée dans un système hétérogène, sert de repère à une population indifférenciée. L'immigré devient l'antidote de l'anonyme. Mais quelle que soit la fonction sociale que joue l'identification de « l'étranger », les questions posées par la rencontre inter-ethnique l'attaquent de plein fouet : les étrangers vivant parmi les citoyens de la société dominante ne récusent pas seulement une identité imposée de l'extérieur, mais l'idée même d'identité, lorsqu'ils revendiquent le droit d'être eux-mêmes et de construire leur chemin au milieu de la diversité.

D'autres cas pourraient être évoqués, ainsi l'usage qui est fait de la notion de « différence ». Mais il suffit de quelques exemples pour suggérer à quel point la confrontation touche à des points stratégiques dans une culture et trouble ou transforme un outillage conceptuel.

Culturel ou économique ?

Bien des analyses ont souligné l'échec des programmes d'action scolaires fondés sur la seule problématique du milieu social et sur l'interprétation économique des statuts ou des promotions. Elles ont amené à préciser l'importance de coefficients culturels : modes de vie, formes de socialité, sentiments d'appartenance, langue, conscience d'une histoire propre, religion, types d'habitat, etc. On ne saurait, en effet, répondre aux difficultés des catholiques en Irlande, des juifs à Los Angeles, des Gitans ou des Basques en France, par des mesures concernant seulement leur niveau socioprofessionnel. Même si, en bien des cas, il y a non pas antinomie mais cumul d'éléments culturels et économiques — la différence culturelle et linguistique s'ajoutant à un statut culturel défavorable pour expliquer l'ampleur des échecs scolaires —, on est généralement ramené aujourd'hui d'une approche essentiellement économique du problème à une insistance sur ses aspects culturels.

Les orientations des intéressés attestent également une oscillation entre les deux pôles et prouvent la difficulté de les concilier. Ainsi, pendant longtemps, les mouvements chicanos, en Californie, se sont partagés entre ceux qui analysaient leur situation comme un prolétariat agricole et ceux qui y reconnaissaient l'aliénation d'une tradition prestigieuse remontant aux Aztèques. Des politiques hétérogènes découlaient de ces deux interprétations, l'une économique, l'autre culturelle. Comment articuler la grille d'analyse qui privilégie les rapports de classe et gomme les différences culturelles, sur l'autre, qui valorise les généalogies symboliques et les structures anthropologiques[8] ? En bien des cas, l'histoire montre d'ailleurs une opposition entre elles. Ainsi une forte volonté d'assimilation nationale, chez les travailleurs immigrants aux États-Unis, a freiné la conscience de classe et orienté la syndicalisation vers des corporatismes[9]. De même, au Québec après 1970, la priorité donnée par le Parti québécois à la défense de la francophonie a limité de plus en plus, pendant quelques années, les revendications de classe. En d'autres circonstances, la même opposition donne lieu à des réactions inverses. Ainsi, contre les mesures gouvernementales qui avaient pour effet (ou pour objectif ?) de marginaliser le « cas » de

douze millions d'étrangers vivant en Europe occidentale, les organisations d'immigrés ont affirmé, dans leur charte de 1979, le primat de leur solidarité avec toute la classe ouvrière [10].

Cette tension renvoie à la disparité des situations et des conjonctures, mais elle indexe aussi notre difficulté, technique et scientifique, à réconcilier les deux types d'analyse que la société occidentale a, depuis trois siècles, progressivement séparés et spécialisés pour des raisons relevant de sa structuration particulière : l'un, *historique,* concernant le rapport dynamique de cette société avec elle-même, privilégie le recours à une codification socio-économique ; l'autre, *ethnologique,* relatif à des sociétés « différentes », vise à exhumer les immobiles cohérences anthropologiques de systèmes ethniques. Aujourd'hui, la confrontation des cultures sur le terrain même de nos sociétés « développées » semble juxtaposer ces deux types d'analyse sans les allier, comme si l'appareil organisé en fonction d'un développement historique intérieur ne pouvait pas s'ajuster à l'appareil visant la connaissance et la domination de grandes configurations stables à l'extérieur de notre monde.

La présence des « étrangers » chez nous inverse peu à peu le rapport ethnologique ou colonisateur, et permet d'en réexaminer les postulats. Allons-nous la traiter comme une donnée interne de « notre » histoire, sur mode économique, ou comme un « corpus étranger » relevant d'une analyse ethnologique ? L'alternative n'est pas recevable (bien que fréquente). Elle oblige à repenser une partition occidentale du savoir. Les immigrés sont dans une situation réciproque. Habitants de nos territoires épistémologiques, ils sont amenés à en intérioriser les codes et, souvent, à distribuer leur expérience même du pays d'origine selon la découpe qui, en opposant l'économique au culturel, ou les opérations productives aux représentations symboliques, transforme leurs traditions en un passé encore présent mais impensable et muet. Mais ils peuvent aussi loger ces régimes hétérogènes de socialité en des sites distincts (par exemple, d'un côté, la famille ou le café, de l'autre, le bureau, l'usine et l'administration), et insinuer dans les codifications dominantes une pratique autre qui a pour effet de dévoiler en elles des préalables singuliers et des fonctionnements cachés. Même si, évidemment, son impact s'inscrit dans un cadre plus vaste, je pense que l'expérience inter-ethnique brouille la clarté de nos distinctions ethniques (intellectuelles et administratives) et que nous sommes seulement au début des révisions qu'elle entraîne dans nos conceptions.

Droits individuels et droits collectifs

En particulier, l'opposition entre une conception historique ou socio-économique de nos sociétés (en termes de progrès) et une conception « ethnologique » des autres (en termes de structures culturelles) apparaît liée à une détermination plus fondamentale : depuis le XVIIIe siècle, à la suite d'événements et pour des raisons qu'il est impossible de rappeler ici, la société occidentale moderne a été conçue comme la combinaison d'unités *individuelles,* et distinguée, à ce titre, des sociétés traditionnelles (médiévales, classiques — ou « primitives ») que réglait le principe d'une priorité du *groupe* sur ses membres [11]. Cette conception s'est progressivement développée et précisée à travers une économie libérale (définie par la compétition entre individus producteurs),

une politique démocrate (accordant un vote à chacun en vue de produire une représentation collective), une science mathématique de la société (dont l'individu fournit l'unité de calcul, depuis Condorcet jusqu'aux statistiques de l'INSEE), une élaboration juridique des droits individuels (supposés égaux pour chacun), etc. [12]. Dans le domaine de l'école, le discours officiel progressiste formule donc les impératifs sociaux en termes de droits et de devoirs individuels, et c'est sur le terrain d'une égalité de ces droits que se livrent les batailles avant-gardistes [13]. Il est inutile de souligner que l'extension d'un traitement informaticien des problèmes sociaux généralise cette manière de penser et de gérer les groupes sur le mode analytique et combinatoire de formations composées à partir d'unités élémentaires.

L'ancien droit collectif, postulant le privilège qu'a sur ses membres la famille, la « maison » [14], l'ethnie, le réseau de clientèle ou la « nation » s'est trouvé refoulé du discours légitime, ou reporté à l'extérieur, pour devenir, sous la figure « ethnologique » des sociétés « primitives » ou « paysannes », l'index même d'un régime révolu — le signe de l'autre ou du passé.

Ce régime de socialité s'est trouvé refoulé, voire réprimé, au point qu'en France l'expression collective des « familles », des « maisons », etc., a été théoriquement et pratiquement effacée le plus possible des institutions et représentations nationales ou abandonnée à une opposition conservatrice, et que, là où elle ne pouvait être gommée, elle a reçu le statut d'une « survivance », d'une « résistance », d'une irréductibilité opaque et têtue (basque, bretonne, corse, etc.) à la loi démocratique du progrès. Quand c'était possible, elle a été retraduite et transformée en problèmes relatifs à des individus rassemblés. Un énorme travail — une guerre de cent ans obscure et fondamentale — a « réduit » le droit collectif soit par son assimilation dans un droit individuel, soit par une ethnologisation.

En résumant si brutalement une histoire très complexe (et fondamentale aussi dans le développement des sciences qui se sont donné la tâche de penser le social sur ces bases nouvelles), je veux seulement souligner la difficulté que nous éprouvons aujourd'hui à situer, dans la logique dominante des droits individuels, un droit propre aux collectivités elles-mêmes (en tant qu'elles ne sont pas réductibles au produit d'associations entre individus). Chaque fois, la collectivité est ramenée à des unités élémentaires dont une économie politique ou une sociologie peut analyser les combinaisons et les corrélations. Il n'est pas surprenant que, de plus en plus, l'insuffisance de ces calculs provoque un recours à des modèles ethnologiques ou anthropologiques, extraits de leur fonctionnement à l'étranger et repiqués (malaisément) dans le champ des « études » et des programmations consacrées à l'intérieur.

Les migrants ou les membres de sociétés dites « minoritaires » réintroduisent précisément dans les administrations (juridiques, économiques ou scolaires) régies par l'égalité des droits individuels, les droits de collectivités qui ne peuvent être, chacune, identifiées à la somme de leurs ressortissants. Sous l'indice d'une langue, d'une configuration de pratiques, d'une histoire commune, une totalité sociale précède les variantes qu'en présentent ses membres, et c'est à ce titre même qu'ils revendiquent une reconnaissance. Avant d'esquisser quelques-unes des formes que cette situation impose aujourd'hui à l'« appartenance » dans l'expérience migrante ou « minoritaire », il n'est pas

inutile de préciser sous quelles figures, plus ou moins masquées, ces droits de collectivités apparaissent dans les appareils qui traitent la vie sociale en termes d'unités individuelles. Ces formes déguisées, si elles se réfèrent à la manière dont notre histoire *nous* amène à poser les problèmes concernant d'*autres* types d'appartenance, si elles résultent d'une politique d'assimilation qui détermine notre façon de penser, n'en fournissent pas moins déjà des instruments d'analyse relatifs à notre situation et des ouvertures pour des politiques différentes.

Figures masquées

Si nous avons bien affaire à une hétéronomie entre deux paradigmes (l'un fondé sur la priorité du collectif, l'autre sur celle de l'individuel), il n'est pas surprenant que la formulation des expériences sociales relevant du premier donne lieu à de curieux déguisements dans les codifications du second. A titre d'exemples et d'hypothèses, je signalerai seulement quelques-unes des figures paradoxales sous lesquelles des expériences communautaires se présentent sur notre scène, masquée dans et par notre discours social : le « culturel », le « privé », le « coutumier », la « non-communication ». Ces « traductions » tracent dans notre langage, en figures ou métaphores, un autre langage.

D'abord, une partie considérable de ce qui nous apparaît « *culturel* » — ou que nous avons mué en expressions et activités « culturelles » — correspond à ces régions de la vie sociale que le postulat individualiste de nos appareils d'analyse et de gestion nous ont rendues impensables ou les fragments d'*économies* qui obéissent à d'autres critères que la nôtre. Le terme découpe dans un groupe différent (ou chez nous) ce que nos instruments ne nous permettent plus de penser que sous la figure d'expressions exotiques, de structures symboliques ou de pratiques coutumières qui ne relèvent pas de la loi du marché [15]. En fait, les études consacrées à cette autre socialité que désigne le « culturel » y décèlent de plus en plus des systèmes d'échanges, mais des systèmes dont les règles renvoient à la prééminence du groupe, de son honneur, de sa transmission, de son corps spirituel, de l'allégeance due à ses « chefs » par une clientèle, etc. Réciproquement, depuis Schumpeter, on dégage peu à peu dans la rationalité « économique » même les orientations « culturelles » qui sous-tendent chaque système, les formes historiques de crédibilité qu'il implique, l'impact qu'ont sur lui les relations non marchandes, etc. La frontière entre un texte économique et des marges culturelles apparaît moins certaine, et poreuse. Ce que nous appelons « symbolique » (des biens, un langage, etc.) n'est pas plus symbolique que la monnaie, ou que l'écriture et la signature financières. Ni moins rationnel. Mais il s'agit d'une autre économie et d'une autre raison que celles qui ont prévalu chez nous.

Il est également remarquable que l'investigation psychanalytique, retournant vers une intériorité « sauvage » de la vie occidentale les enquêtes ethnologiques jadis orientées vers une extériorité « primitive », retrouve précisément dans les sous-sols de nos sociétés l'« économie » même, relationnelle, « familiale » et collective, dont un ordre productiviste et individualiste prétend occuper la place. A cet égard, des émigrés ramèneraient chez nous notre propre « inconscient », ce dont nous avons fait notre refoulé ! Toujours est-il que nos institutions et nos savoirs légitimes ne sont plus conformes à cette loi collective.

Mais à reconnaître des économies ethniques sous le masque « culturel » qui est l'effet de leur rejet par notre histoire, nous avons un premier moyen d'en mesurer l'enjeu [16].

La traduction d'un type de socialité dans le cadre de l'autre produit un second paradoxe : le droit d'une totalité collective se voit imposer, dans la grille des devoirs et des droits individuels, la figure du *privé*. Le communautaire y reçoit le masque du privé. L'appartenance à des corps sociaux (« corporations aggregate » comme dit le droit anglais, ou « familles » de toute sorte, communautés ethniques, formations linguistiques, etc.) était jadis traitée en termes de contrats réglant les alliances ou les guerres entre groupes, et non entre individus. Aujourd'hui, elle semble ne pouvoir s'insinuer dans nos réglementations officielles que sous le titre de prérogatives ou de charges affectées à des personnes privées, — sauf s'il est possible (recours qui a les préférences des instances politiques vis-à-vis des émigrés mais qui est exclu pour beaucoup, Tziganes, Basques, catholiques, etc.) de donner à ces problèmes d'appartenance une solution diplomatique. Si l'on excepte donc les conventions passées entre États à propos de « ressortissants étrangers » (accords qui court-circuitent les relations des groupes eux-mêmes avec le pays-hôte), la tendance générale de l'administration consiste à traiter les appartenances ethniques en termes de cas individuels, sur un mode qui est tour à tour éthique (les droits de la conscience), scolaire (les talents et les retards), médical (les handicaps, le droit à la sécurité sociale), etc., et à envisager la communauté comme une « association » (dotée de représentants et de pouvoirs) formée sur la base de statuts et de choix individuels. Par ce biais, la réalité communautaire s'effrite, atomisée, de sorte que la gestion fondée sur l'individu n'a plus affaire qu'à des unités élémentaires et ne se confronte plus à une autre logique sociale.

Deux cas éclairent plus vivement les procédures qui muent l'appartenance en une forme « privée » : le lignage familial et l'institution religieuse. Malgré leurs différences on peut les comparer au titre du rapport qu'ils présentent également, chez nous, entre une réalité collective et des manifestations privées [17]. Il y a eu séparation de l'organisation sociale (productiviste) et de l'appartenance (familiale ou religieuse), alors qu'elles ont été longtemps étroitement articulées l'une sur l'autre par des protocoles d'équilibres réciproques. D'avoir été isolée (comme on « isole » scientifiquement un corps), l'administration sociopolitique a marginalisé l'économie domestique et l'économie religieuse, réduites désormais à s'exprimer dans ce cadre nouveau sous une figure déguisée : le privé doit prendre en charge cette dimension ethnique ; il sert de métaphore sociale, souvent de symptôme et même d'abcès de fixation, à ce qui, de l'institution familiale ou religieuse, a dû être effacé des règles publiques au nom de *l'activité* individuelle (véritable objectif de la compétition libérale et de l'administration étatique) [18]. Il n'est heureusement pas question de revenir à un passé qui n'était pas moins contraignant que le présent (et probablement plus), mais de reconnaître dans le privé l'une des issues actuelles d'économies ethniques fondamentales, et de traiter cette figure sociale nouvelle comme le déguisement possible d'une forme communautaire. Que le privé manifeste un « revival » ethnique (particulièrement puissant en matière de lignages familiaux ou spirituels), l'actualité politique le montre assez, mais il faudrait le prendre au sérieux à ce titre même, jusque dans les relations de l'école avec les requêtes privées de parents émigrés.

Une autre figure du collectif est, dans un ordre juridique fondé sur la Constitution, *le droit coutumier*. Sur des modes qui ont été bien souvent débattus, les conduites habituelles reçues comme légitimes par un groupe constituent ou peuvent constituer des faits créateurs de droit. Elles peuvent même avoir force dérogatoire à l'égard de lois constitutionnelles formelles. Elles renvoient à un droit collectif, à l'intérieur même du système législatif fondé sur la représentation des individus. Le contrepoint que cette normativité coutumière inscrit dans les marges de nos pratiques régulières requiert évidemment une habilitation officielle qui en a le plus souvent minimisé l'importance. Il ne réintroduit pas moins, fréquemment au titre de concessions faites à des « survivances », une logique autre, c'est-à-dire, en fait, la reconnaissance d'une diversité de systèmes coexistant à l'intérieur de nos sociétés, et d'autres principes de socialité que ceux qui prévalent chez nous. Encore de guingois et malaisément accepté, le droit coutumier est dans notre cité le cheval de Troie de régimes sociaux différents ; il y fait entrer le principe d'altérités compatibles avec une dynamique sociale. Cet instrument pourrait être mis au service d'économies où reconnaître non plus seulement les données passées d'un présent, mais les conditions présentes d'un avenir.

Enfin, il faut évoquer la figure que prend « l'étranger » dans une problématique de la *communication* dont les postulats explicités remontent au siècle des Lumières. La grande « conquista » de la communication s'est servie tour à tour des routes, des écoles, des rationalisations administratives, des télécommunications, des médias et de l'informatique. Elle n'a cessé d'être une lutte contre l'opacité des lieux (pouvoirs locaux, collectivités autonomes ou différentes, etc.), en vue d'une transparence universelle créant des rapports immédiats entre les citoyens et avec le pouvoir central. En France, on peut y reconnaître à l'œuvre deux présupposés, l'un anthropologique (la communication, c'est bien et il en faut toujours plus), l'autre politique, successivement royal et jacobin (l'accroissement de l'État assure le progrès de la nation). Les faits ont heureusement imposé des limites aux développements de ces présupposés. Parmi ces freinages, figurent les expériences collectives et opaques des migrants ou des minorités, depuis les Tziganes d'hier jusqu'aux Portugais d'aujourd'hui. A la loi de la transparence, à l'interminable tâche d'une lisibilité sociale complète, elles opposent une différence obscure qui serait l'équivalent d'un délit de lèse-majesté contre la Communication. Mais sous cette figure irritante, elles maintiennent deux données essentielles sur lesquelles la logique inflationniste de l'information nous oblige aujourd'hui à revenir : d'une part, la communication ne s'articule que sur de la non-communication, sur des frontières instauratrices d'intimités collectives, sur toute une série de fermetures et de « secrets » qui créent des espaces internes d'échanges ; d'autre part, l'effectivité de la vie démocratique disparaissant avec les pouvoirs locaux (notables, groupes régionaux, etc.) qui en ont été longtemps le support historique, seules la reconnaissance et la vitalité de communautés (ethniques, linguistiques ou géographiques) peuvent résister au nivellement (à la limite, terroriste) que génère l'atomisation des citoyens devant les administrations d'État. De ce point de vue, les poches d'altérités sociales illisibles qui paraissaient transgresser la transparence ont un rôle de plus en plus indispensable, au-delà du seuil qualitatif où les succès de la communication commencent à la miner. Dans nos pays occidentaux, l'opaque

devient le nécessaire. Il se fonde sur les droits de la collectivité, susceptibles d'équilibrer l'économie qui, au nom des droits de l'individu, expose toute la réalité sociale au grand jour universel du marché et de l'administration.

L'actif et le passif des appartenances

Hybridations

Ces communautés dont la représentation est métamorphosée et masquée sur notre scène nationale par les effets d'une *assimilation,* sont aussi en elles-mêmes, du fait de la migration ou de la marginalisation, transformées par leur ajustement à des situations inédites, c'est-à-dire par les effets d'une *adaptation*. Nombreux sont les coefficients de cette mutation interne : l'éloignement des bases référentielles (un territoire, une langue, des coutumes locales, une généalogie, etc.) ; l'adoption obligatoire de codes administratifs différents (police, sécurité sociale, droit du travail, conditions de l'emploi, etc.) ; l'expansionnisme des cadres qui organisent les distances ou les proximités spatiales (médias, marchés, styles urbains, transports, etc.).

Les réactions du groupe à des sites nouveaux sont évidemment indissociables des effets générés par la « colonisation » qu'il subit, mais elles ne sont pourtant pas du même ordre. On ne peut réduire à l'*assimilation* d'un corps étranger par le pays-hôte (un phénomène « anthropophagique ») les capacités d'*adaptation* dont les membres de ce corps font preuve et qui, relatives à un dynamisme, se traduisent par toute une gamme de tactiques ou manières de réemployer à des fins propres l'ordre imposé. A les confondre, on ramènerait l'adaptation à des conduites passives dans un cadre de contraintes ; une fois de plus, on laisserait au groupe dominant le rôle d'être l'acteur essentiel de l'histoire (un agent maléfique s'il ne peut être un héros bienfaisant). Le retour à la créativité dont témoignent ces tactiques oblige également à sortir du paradigme (ethnologique et mythique) supposant que des sociétés étrangères sont essentiellement des systèmes cohérents et stables ; qu'il est nécessaire et possible d'isoler leurs figures « authentiques » (des corps scientifiquement « purs ») ; et que les tâtonnements ou changements dus à une adaptation sont donc les symptômes d'une dégradation ou d'une aliénation. Tout groupe vit de compromis qu'il invente et de contradictions qu'il gère (jusqu'à des seuils au-delà desquels il ne peut plus les assumer). C'est déjà le tenir pour mort que l'identifier à un tout homogène et stable. L'expérience migrante et minoritaire présente un modèle inverse ; des processus d'adaptation, poussés à l'extrême par une soudaine accélération dans les transformations du terrain, manifestent une créativité aux limites de ses capacités. Cette « épreuve » des mécanismes de la mobilité, parce qu'elle s'effectue à une vitesse plus grande qu'en temps normal, révèle des possibilités et des blocages qui ressortissent à une dynamique sociale en un temps accéléré.

Bien qu'elle soit violente, la confrontation des groupes « étrangers » avec le pays-hôte n'est pas un heurt entre deux systèmes. Elle ne correspond pas à l'image des héros ou des dieux qui s'entrechoquaient jadis. Elle se déroule à l'intérieur de sociétés dominantes désormais composites, surtout sous leurs

formes urbaines, et productrices d'un éclectisme qui est le matériau incessamment enrichi et manipulé par une technologie commerciale, industrielle ou médiatique. Aujourd'hui, l'orthodoxie est multiculturelle. Elle joue de toutes les cartes. La société dominante traite la diversité même, selon des méthodes qui rendent toutes les différences accessibles à chacun, qui les délient du sens fermé dont les affecte une collectivité particulière, et qui nivellent ainsi les hétéronomies ethniques en les soumettant au code général de la diffusion individualisée. Comme celles que la monnaie met en circulation, toutes les figures sociales possibles doivent être véhiculées partout, grâce aux réseaux de technologies dont l'expansion universelle camoufle les postulats historiques, économiques et idéologiques particuliers. Ce « monisme hybride »[19] a donc ses lois. Il transforme, il « rewrite », il homogénéise, il totalise des contenus assouplis dans un quadrillage durci.

Réciproquement, l'adaptation s'impose plus violemment à des groupes minoritaires. Elles comporte des ajustements plus rapides et une sélection nécessaire dans les modes d'appartenance. Il faut essayer de repérer quelles sont les formes que prennent le maintien, voire l'explication et le renforcement d'une altérité dans le contexte d'une hybridation généralisée. Il y a des points stratégiques. Ils dessinent une géographie des difficultés rencontrées dans la scolarisation (comme en bien d'autres lieux), et des mesures qui peuvent leur être proportionnées. Ces points correspondent à un renforcement ou à une intériorisation du spécifique sous l'effet des stimulations ou des contraintes de l'adaptation à un autre paysage social. Des opérations et des fixations qui, en elles-mêmes, ne sont pas nouvelles dans le groupe, acquièrent une importance toute nouvelle avec l'érosion ou la disparition des sites traditionnels. Parmi les éléments d'appartenance auxquels la conjoncture affecte un fonctionnement inédit et stratégique, deux surtout sont à relever : d'une part, *des pratiques,* manières de faire traditionnelles et propres, se déploient désormais dans le réseau de données différentes qu'impose un autre ordre ; d'autre part, des *fragments de mémoire* collective constituent, de manière consciente ou non, volontaire ou non, les ancrages ou les « arrêts » par lesquels une irréductibilité collective se grave dans les individus. Les premières pourraient désigner « l'actif » d'une appartenance ; les seconds son « passif », si l'on entend par ces deux termes des styles de production et des formes d'inscription.

Politisations

Avant d'examiner ces deux procès historiques, il est nécessaire de les situer dans une évolution plus générale qui donne sa mesure à la rencontre interethnique : la politisation de l'appartenance. Ce qui fonctionnait comme un site et un acquis, comme un ensemble de postulats reçus, devient un enjeu de débats et de choix politiques. La tradition acceptée se mue en histoire à faire. Disputée par d'autres, elle n'est plus seulement la scène de combats politiques mais leur objet. Par « politique », j'entends les rapports de force qui encadrent l'expérience immigrante ou minoritaire en quête d'emplois, de rôles reconnus et de promotions normales. De ces luttes (dont l'école est bien évidemment aussi le terrain), bien des aspects surdéterminent les formes que prend la référence

ethnique : on l'idéologise dès qu'on néglige sa politisation. Qu'il suffise de noter quelques-uns de ces enjeux.

— *Un débat sur le nationalisme.* Les relations entre groupes sont des rapports conflictuels. Impossible donc de souscrire aux vues idéalistes qui supposeraient possible une réglementation de ces conflits par la voie de la « compréhension » mutuelle ou par la seule amélioration technique de méthodes pédagogiques. En fait, l'amélioration technique cache le pouvoir qu'un groupe exerce sur d'autres en définissant lui-même les protocoles de la rencontre. Les intérêts en compétition requièrent une élucidation et une expression *politiques,* celles-là mêmes qu'interdisent, directement ou indirectement, les analyses privilégiant certains aspects d'ailleurs effectifs (culturels, psychologiques ou anthropologiques) du problème.

En particulier, ces rapports conflictuels se poursuivent dans un cadre qui leur est fondamentalement hostile et qu'on a pu caractériser comme une « obsession de l'unité ». La référence *nationale* mobilise aujourd'hui cette « obsession ». Elle donne sa forme première à une politisation de l'ethnique. Elle fournit à un ethnocentrisme le support des institutions publiques. Elle organise l'historiographie revue et corrigée qui, en France, « oublie » les massacres de Sétif en 1945 ou les tortures de la guerre d'Algérie [20], et qui, en faisant croire qu'elle raconte ce qui s'est passé, se fait l'opérateur d'un endoctrinement nationaliste, un instrument efficace pour conformer la société présente à un modèle ethnique de l'État.

Partout naissent ou renaissent des mouvements qui identifient l'*État* à la *nation.* Constatables en bien des pays (depuis la France jusqu'à Israël), liés à la formation des nationalismes depuis trois siècles (un phénomène complexe dont l'analyse historique ne parvient pas, avec ses méthodes usuelles, à découvrir les ressorts) [21], ils en véhiculent la logique : par rapport à un nationalisme, la différence fait figure de trahison. Les tendances nationalistes se traduisent d'ailleurs par des contradictions internes à chaque pays. Ainsi, alors que la Constitution française de 1959 refuse d'identifier la citoyenneté à la nationalité [22], la pratique juridique privilégie la loi nationale du pays d'origine en matière de droits politiques des migrants. Bien plus, alors que le marché économique efface peu à peu la pertinence des frontières (sociétés multinationales, etc.), la référence ethnique à une territorialité (« être chez soi ») revient en force dans la conscience collective. Il semble que l'internationalisation économique appelle (comme un anticorps ?) le développement de nationalismes politiques. De ce chiasme, les immigrés sont à la fois les effets (leurs flux suivent les lois du marché) et les victimes (leur venue irrite des chauvinismes locaux).

Relatives à cet « ethnic nationalism », une action et une réflexion apparaissent urgentes, et d'abord dans l'enseignement scolaire, pour contrecarrer la « nationalisation » de l'État, c'est-à-dire une « ethnisation » des problèmes politiques. Beau sujet pour des cours de morale civique ! Aux recherches sur la compatibilité de nations différentes en un même État, une tradition internationaliste pourrait fournir des bases même si, dans son fonctionnement français, elle a été souvent un produit d'exportation plutôt qu'une règle de politique intérieure. Dans la mesure où un débat public et général sur la « nation » n'a pas lieu, les immigrés restent seuls chargés d'être les témoins d'un internationalisme

parfaitement compatible avec l'État, et ils sont donc ramenés, par l'inégalité des forces en présence, à n'être que les ressortissants de puissances étrangères.

— *Interactions historiques.* Le conflit a aussi pour effet que l'existence sociale d'un groupe *se construit*. Elle n'est réductible ni à une « nature » définie par des caractères biologiques, ni au « système » que produit sa représentation ethnologique ou anthropologique, ni au passé qu'exhume, sélectionne ou invente (pour les besoins d'une cause) un travail historique. Elle se fabrique jour après jour. Elle relève d'une « historicité », si par là on entend la capacité qu'a un groupe de se transformer en réemployant à d'autres fins et pour des usages nouveaux les moyens dont il dispose. La manière dont un groupe est aussi le sujet de son histoire, et pas seulement le produit de contraintes, concerne l'analyse même des données et suggère quelques règles de méthode.
a) Cette créativité collective ne saurait être ramenée à une problématique de l'autonomie. Elle se développe dans *une réciprocité d'échanges historiques*. Elle est organisée et mobilisée par des situations factuelles d'intercommunication[23]. D'où la particulière importance de la dynamique « interrelationnelle » qu'inscrit, dans un groupe d'immigrés, le passage de la première génération à la seconde ou à la troisième génération. On a souvent souligné, depuis Lévi-Strauss[24], que l'isolement a pour effet une inertie, et la confrontation, une stimulation. A cet égard, les nécessités d'adaptation auxquelles des populations immigrées ou minoritaires ont à faire face leur donnent un rôle d'avant-gardes dans la mise en œuvre des moyens dont leur groupe dispose, même si, finalement, cette utilisation novatrice d'un héritage profite davantage au pays récepteur qu'au pays d'origine.

A cette dialectique interrelationnelle manquent souvent les instruments d'analyse et donc d'action. Des recherches sont à poursuivre[25]. Elles pourraient s'inspirer des problématiques élaborées par les études féministes, qui ont analysé la codétermination des figures masculines et féminines en diverses situations historiques, après avoir cru, pendant un temps, pouvoir isoler une « identité » féminine. Ces transformations mutuelles, indissociables de rapports de force, constituent, sur un mode plus ou moins accéléré, la mouvance quotidienne et le murmure créateur de tout groupe vivant. Elles renvoient à cette loi de l'histoire qui fait de la rencontre entre des collectivités, comme entre les deux sexes, le principe même de la génération.
b) Les *représentations* idéologiques, historiques ou mythiques qu'un groupe se donne de lui-même à un moment de son histoire sont elles aussi relatives aux luttes qu'il mène. Elles ne cessent de se transformer, dans la mesure où elles sont les instruments et les effets d'adaptations, de protestations, de pertes ou de projets qui s'articulent sur une conjoncture de relations conflictuelles. Certes, à chaque étape, ces représentations reçoivent également le statut de dire un immémorial de l'identité, mais, en fait, des révisions constantes (portant souvent sur des « détails » plus importants que les schèmes généraux) marquent sur les récits collectifs les réemplois et les croyances hétérogènes dont ils sont successivement les repères. Malgré leur apparente plus grande stabilité, ces représentations ne sont pas moins rusées ni moins subtiles que les tactiques conjoncturelles qu'elles régulent ou légitiment, ni plus fixes ou plus lisibles. Elles appartiennent à l'histoire. Elles servent des combats. Les « dépolitiser », les muer en

monuments identificatoires, c'est se tromper sur la manière dont fonctionnent ces outils d'une historicité sociale ; c'est aliéner leurs usages en les privant des espaces de jeu et d'adaptation que leur fournit un espace de symbolisations.

— *Crises internes.* La confrontation interethnique est une épreuve et un moment décisif (une *crisis*) pour les représentations traditionnelles. Elle en dévoile les contradictions internes que « tenait ensemble » la relative stabilité du territoire, de la langue et du groupe même. Un « sol » commun rendait compatibles tous les éléments hétérogènes qu'une symbolisation rassemble et qui permettent une mobilité dans le champ de la même tradition. S'il vient à manquer, cette hétérogénéité déploie sa force d'éclatement. Plus encore, les hiérarchies sociales (les « autorités ») jadis acceptées perdent leur légitimité auprès des membres du groupe qui se déplacent et rencontrent d'autres types de structuration sociale. Sous ces formes et bien d'autres, le conflit avec d'autres groupes n'est pas le plus important. Il entraîne, dans la communauté minoritaire, des luttes internes concernant les modalités d'une adaptation ou d'une résistance. Des stratégies différentes révèlent ou exacerbent des tendances qu'une politique collective autonome était auparavant capable de réguler. Les critères traditionnels s'opposent à propos de choix inédits à faire. Des solidarités jusque-là muettes se brisent.

Cette altération interne surprend bien des communautés immigrantes ou minoritaires. Elle exige un travail tout nouveau de sélections dans le passé, de contrats dans le présent et de projets communs encore possibles. Certes, souvent les itinéraires personnels de l'adaptation enlèvent peu à peu à ces crises leur violence et même leur intérêt. En bien des cas, l'assimilation réussie fait oublier aux individus les problèmes collectifs de leur communauté immigrante d'origine. C'est une solution, mais elle ne saurait être la seule et fondée sur l'évitement de la question interethnique. En fait, elle apparaît moins fréquente, pour diverses raisons (croissance de l'immigration, affirmation politique d'une double appartenance dans la deuxième génération, etc.). De toute façon il reste nécessaire d'analyser aussi les stratégies de ce qu'on pourrait appeler des *politiques de « diaspora »*[26], capables de déjouer la contrainte qui impose une alternative entre l'assimilation et le retour au pays d'origine et qui loge l'expérience collective elle-même dans le vide transitoire d'un « entre-deux ».

— *Algériens et Bretons, même combat ?* Enfin il faut s'interroger sur le problème délicat des relations qui peuvent exister entre les formes sociales que prennent, dans un même pays, l'altérité ethnique d'origine extérieure (par exemple, en France, les Portugais, les Maghrébins, etc.) et l'altérité ethnique relevant d'une histoire intérieure (par exemple, les Bretons, les Basques, les Corses, etc.). La logique administrative et juridique tend à les séparer sur la base d'une distinction simple : êtes-vous citoyens français, ou non ? Cette classification n'est pas si claire et ne va pas de soi. Les diverses communautés vivant en France présentent des différences ethniques et sociales évidentes qu'on ne peut confondre, du point de vue de leurs économies propres. Mais, d'un point de vue politique, le problème se pose autrement : la reconnaissance légale de droits *collectifs* concerne également ces communautés et peut fonder entre elles une solidarité politique. Dans cette perspective, n'est dirimant ni le privilège de la citoyenneté, d'ailleurs assez libéralement accordé par la France

(la communauté italienne ou maghrébine résidant en France comporte des membres qui sont « naturalisés » et d'autres qui ne le sont pas), ni « l'éloignement culturel » (la société basque diffère plus de l'Ile-de-France que la société piémontaise), ni le déplacement géographique supposé propre à l'immigration (il y a aussi à Paris des immigrants corses, basques ou bretons, séparés de leurs origines locales depuis une ou plusieurs générations), ni même le fait historique d'avoir des passés différents (c'est également le cas, en France, pour 200 000 Basques tout comme pour 900 000 Portugais). Un Voltaïque et un Vietnamien ne sont d'ailleurs pas plus proches entre eux que d'un Parisien, et l'accueil qui leur est fait à Paris les sépare encore plus : caser les deux premiers dans la catégorie « étrangers », c'est occulter leur hétérogénéité ; réciproquement, leur assigner la naturalisation comme seule voie d'accès à des droits politiques (et d'abord au droit de vote), c'est leur accorder une légitimité politique au prix d'une procédure qui signifie généralement un effacement de leur spécificité.

Au lieu de la politique qui fétichise l'étranger en l'isolant, ou la citoyenneté en la posant comme seule issue, paraît préférable une alliance entre collectivités qui ont en commun la revendication de droits reconnus au titre même de l'appartenance à un groupe ethnique et du rôle qu'il joue déjà dans la vie politique. On aurait alors un slogan du type : « Algériens et Bretons, même combat », — un slogan refusant, pour les premiers, l'enfermement dans le ghetto d'une poche « étrangère » et, pour les seconds, la domination de l'idéologie nationale [27]. Inscrite dans la logique d'une décentralisation ou d'un fédéralisme, cette alliance pourrait procurer à chaque communauté ethnique les moyens politiques de développer sa propre spécificité sans être pour autant une troisième voie imposée à tous ses membres.

Répertoires de pratiques

— *Des styles.* Les expériences de migrants comportent des formes très variées selon les étapes de l'implantation dans le pays-hôte. Ainsi « l'immigration de travail » (emplois d'adultes, surtout des hommes, en des lieux de travail) se distingue qualitativement de « l'immigration de peuplement » (installations de familles dans la vie de la cité). De la « première génération », éloignée d'une appartenance première qui lie encore par tout un réseau de solidarités économiques et familiales, se détache la seconde, jouant sur une double appartenance, comme les Beurs [28]. Il en va de même pour les collectivités minoritaires, selon les niveaux où peut encore s'affirmer leur différence : une puissance économique, une unité linguistique, un ensemble de coutumes, des institutions locales, des moyens propres d'expression. La socialité minoritaire varie avec les registres qu'elle peut utiliser.

A ces disparités s'ajoutent les distorsions internes que provoque l'impact de la société ambiante. Par exemple si une conscience *collective* est accrue, dans le groupe, par l'immigration des familles, elle est contredite, chez ses membres, par les conduites et les ambitions *individualistes* qu'appelle une participation à la logique socio-économique du pays récepteur. Ou bien, autre paradoxe, dans les minorités françaises, l'intensification des revendications « *culturelles* » est liée à un amoindrissement *économique* et politique, de sorte

que les communautés accroissent leurs exigences au moment où elles dépendent davantage de moyens concédés par le pouvoir central.

Il est donc très difficile de relever des formes communes et des types stables dans la variété des parcours tracés par l'adaptation ou la résistance. A définir les situations en termes de catégories socioprofessionnelles ou de « ménages », de statuts administratifs, de comptages démographiques ou budgétaires, on procède à des coupes statiques laissant hors champ les opérations mêmes (stratégies, tactiques, protocoles) dont on calcule les effets. Si, grâce à des comparaisons et corrélations, l'analyse statistique permet de mesurer des évolutions, elle ne saisit pas les ressorts de leur dynamique.

On peut tenter d'y ajouter l'analyse des *procédures* mêmes grâce auxquelles des « minoritaires » s'approprient, changent et améliorent les situations qui leur sont imposées. Il ne s'agit plus dès lors des *conditions* dans lesquelles ils se trouvent, mais des *opérations* par lesquelles ils en font leur histoire, non plus d'états, mais d'actions et de « styles » spécifiques. Les études, trop rares, consacrées aux styles différents de procédures et d'écritures qui pourtant sont également scientifiques [29] peuvent servir de modèle ; il faut les étendre aux styles qui caractérisent aussi, dans le brouhaha laborieux d'une école, d'une usine ou d'une rue, les opérations faites par les membres de communautés différentes. Quelques remarques à leur sujet préciseront « l'actif » de l'appartenance.

— *Des manières de parler*. Un premier indice de l'importance qu'il faut accorder à ces manières de faire concerne le rapport qu'un groupe entretient avec sa langue. D'après les recherches récentes en « ethnographie de la communication » ou en « ethnographie du parler » *(ethnography of speaking)* [30], un groupe a en propre moins la langue dont il se sert (le dictionnaire et la grammaire tels que les définit une linguistique) que les *usages* qu'il en fait, ses manières de l'employer socialement, les modes d'emploi, protocoles, finesses et « bons coups » ajustant la langue à un labyrinthe de conjonctures interlocutoires, en somme une économie interrelationnelle de la langue. Ces usages s'articulent évidemment sur les structures caractéristiques de la langue, mais ils ne cessent de générer de nouvelles formes lexicales ou syntaxiques. Au « trésor » de la langue, ils ajoutent des possibilités inattendues. Bien plus, ils s'accommodent fort bien d'apports linguistiques extérieurs qu'ils « traitent » (comme en peinture) selon les « manières » ou les styles qui leur sont propres. Ils survivent même à la langue dans laquelle ils jouaient ; ils peuvent s'exercer hors de l'espace « maternel » ou local, en des langues étrangères dont ils développent des ressources inconnues par une prolifération de « tours » nouveaux qui y prennent souvent la figure d'« erreurs » verbales ou grammaticales [31]. Bien loin qu'un groupe soit identifiable à sa langue (c'est-à-dire, finalement, au système par lequel notre linguistique la représente), bien loin que son autonomie ait pour mesure la conformité à une « pureté » (décidée par qui ?) de sa langue, il se caractérise par ces opérations effectuées d'abord dans le champ d'un héritage linguistique et susceptibles de s'exercer ailleurs, en d'autres régions.

Sans doute *l'oralité* est-elle le mode privilégié et le plus reconnaissable de ces opérations. Elle se distingue des protocoles scripturaires par la virtuosité avec laquelle les usages de la langue parlée s'ajustent à une multiplicité de situations singulières. Ses « performances », exécutées avec une maestria qu'on leur

reconnaît lentement (après les avoir longtemps jugées à l'aune d'une docilité aux lois de l'écrit), attestent un art tacticien de l'adaptation à d'incessants changements. En raison même de sa mobilité, l'oralité joint deux caractéristiques : 1) plus que l'écrit, elle explicite en pratiques langagières le style propre d'un groupe ; 2) elle dépend davantage des hiérarchisations (valorisantes ou dévalorisantes) qui régissent les rapports de force entre les groupes et donc entre leurs pratiques (ainsi en est-il pour les tours de phrase, les idiolectes, les accents, etc.). Forme la plus sensible de la communication verbale, elle unit donc en elle une plus grande *inventivité,* susceptible de modaliser toutes les ressources musicales et sémantiques d'une langue en fonction d'échanges circonstanciels, et une plus grande *violence,* passive (une répression) ou active (une domination), due au fait que le parler est pris dans les luttes sociales. Alors que la langue écrite est plus distante des poétiques interlocutoires et des stigmatisations sociales, l'oralité manifeste davantage et ne cesse de croiser un style de créativité et des situations de conflit [32]. Elle associe l'art de faire aux combats pour vivre, ce qui est la définition même d'une pratique.

— *Spécificités praticiennes.* Les procédures propres à un groupe continuent donc à s'exercer sur des matériaux et en des sites linguistiques transformés par la conjoncture (par exemple, par des types nouveaux d'échanges socio-économiques). De même, des manières d'habiter un espace, spécifiques à une communauté, se maintiennent là où les conditions objectives de l'habitat ont changé ; elles permettent, en s'y ajoutant, de s'approprier le nouveau paysage [33].

Sans doute y a-t-il des seuils au-delà desquels ces pratiques s'effritent elles-mêmes, cédant peu à peu aux usages propres à une nouvelle appartenance et à la contrainte exercée par un autre cadre sociolinguistique. Du moins peut-on, de ces analyses sociolinguistiques, retenir déjà quelques conséquences relatives à la rencontre interethnique.

a) Si les manières d'utiliser un espace (linguistique, géographique, etc.) survivent à la transformation de cet espace, si elles sont plus caractéristiques et plus durables que les lieux où elles s'inscrivent pendant un temps, alors, dans les situations créées par un déplacement, c'est à ces pratiques, à leur art, à leurs combinaisons qu'il faut d'abord accorder le droit et les moyens de s'exercer en manières d'habiter, de soigner, d'enseigner, etc. Par ce biais aussi, on reconnaîtra dans un groupe les activités spécifiques par lesquelles il invente son histoire et participe à des renouvellements plus larges, au lieu de l'aliéner en l'identifiant à ses lieux d'origine et au théâtre passé de ses productions.

b) L'apparente homologie entre les systèmes linguistiques devient trompeuse (comme dans le cas d'autres systèmes, géographiques, anthropologiques, etc.). Cette homologie est l'effet de procédures cohérentes et contrôlables mises au point par une même discipline occidentale, la linguistique. Elle est produite par un ensemble particulier de pratiques qui se portent, hors de notre langue d'origine, vers un nombre croissant de langues étrangères. Elle résulte de « manières de faire » spécifiques, liées à notre histoire et à des critères qui nous sont propres, tout comme l'ethnologie étend le style de nos procédures à des sociétés différentes. De ce point de vue, la linguistique relève de la capacité (signalée plus haut) qu'a une société de pratiquer d'autres langues selon sa manière de

traiter la sienne. Elle camoufle, sous des méthodes certes valables et efficaces mais prétendument universelles, l'hétéronomie qui existe entre nos pratiques d'une langue et d'autres types de pratiques linguistiques.

Il y a en effet une hétérogénéité effective entre les langues selon les façons dont elles sont parlées. Ce fait interroge, en particulier, la pédagogie qui suppose souvent que la langue, quoique obéissant à des règles différentes, est une réalité de même nature dans toutes les sociétés. Reconnaître, au contraire, que les langues parlées sont des champs organisés par des pratiques sociales différentes au Maghreb ou en France, au Mexique ou aux États-Unis ; qu'elles se distinguent donc non seulement par des variations de normes à l'intérieur de systèmes homologues, mais par des fonctionnements qualitativement étrangers les uns aux autres ; qu'elles sont, pour un groupe, l'articulation spirituelle d'une réalité fondatrice alors que, pour un autre, elles objectivent un réseau de compatibilités et d'échanges entre des individus ; que, dans une société, elles participent à la mise en scène corporelle d'actes de langage et, dans une autre, elles assurent la distribution de valeurs d'énoncés ; c'est percevoir aussi, dans les fautes ou les innovations d'un parler, des marques tracées dans une langue par une pratique qui vient d'ailleurs, des « signatures » d'usages différents, des gestes relatifs à d'autres manières de procéder et d'agir. Alors seulement, on peut chercher comment développer dans une même langue une diversité tacticienne susceptible de l'enrichir sans effacer des spécificités opérationnelles.

Pour fondamentale qu'elle soit, la langue ne correspond qu'à un régime de ces pratiques. Le droit, le mariage et la famille, l'héritage, la criminalité et la pénalisation, la médecine et la cuisine, les soins du corps, l'usage du jour et de la nuit, l'organisation de l'espace et du temps, tous ces « lieux » essentiels d'une société sont affectés d'une spécificité moins par les objets, outils ou concepts qui les meublent, que par les manières de s'approprier, utiliser et penser ces ensembles d'éléments. Il n'est pas sûr que ces manières de faire soient entre elles cohérentes. Leurs combinatoires résultent dejà d'une multitude de compromis historiques et, de ce fait, elles rendent possibles des adaptations et des sélections à venir. Mais il est sûr qu'à extraire de ces labyrinthes de tactiques les objets ou les énoncés qui nous paraissent topiques nous n'aurions plus de ce corps social différent que des pièces inertes et, de plus, non pertinentes, même si leur collection induit chez nous les plus brillantes constructions. Il faut donc plutôt revenir à ces pratiques inassimilables qui « agissent » une spécificité.

Mais voici qu'elles s'introduisent d'elles-mêmes chez nous. L'expérience immigrante fait entrer dans notre aire cette économie tacticienne. Les procédures hier exotisées ou remplacées par nos propres pratiques s'implantent à l'intérieur de ce que nous *faisons* de l'espace où nous habitons. Aussi n'est-il pas surprenant que, par une sorte de lucidité sur la vraie nature des confrontations ethniques, les allergies les plus violentes se manifestent à l'encontre des « manières » étrangères de réemployer notre espace et contre les « erreurs » ou les « barbarismes » qui signalent, parmi nos façons de faire, ces usages différents de notre territoire.

— *Fragments d'histoire.* Cette violence même éclaire l'enjeu. La confrontation avec ces manières hétérogènes de pratiquer notre terrain amorce une désappropriation. Elle entraîne pour les « propriétaires » une perte qui apparaîtra

encore plus menaçante quand le conflit prend la figure de statuts ravis et de biens enlevés et que toute promotion de « l'étranger » semble déloger un autochtone. Quoi qu'il en soit, la rencontre ne laisse pas intacte la majorité. Des heurts et des transformations réciproques insinuent partout, avec les débris d'exclusivités antérieures, un danger qui est indissociable d'un renouveau commun.

Mais pour les minoritaires, le coût est bien plus élevé, au prorata de risques plus grands. En particulier, l'immigré joue gros : il perd davantage, mais pour gagner plus. Si l'on s'en tient aux aspects de ce défi qui se rapportent à l'appartenance, la perte concerne d'abord la nécessité de poursuivre une histoire hors du territoire, du langage et du système d'échanges qui la soutenaient jusque-là. Les pratiques, on l'a vu, se développent à partir de cette perte. C'est en fonction de cette distance que se forme une représentation de tout ce qui vient à manquer : la tradition se mue en régions imaginaires de la mémoire ; les postulats implicites du vécu apparaissent avec une lucidité étrange qui rejoint souvent, par bien des traits, la perspicacité étrangère de l'ethnologue. Les lieux perdus se transforment en espaces de fiction offerts au deuil et au recueillement d'un passé.

Mais, phénomène plus notable parce que plus déterminant, l'adaptation à un autre site social provoque aussi la mise en morceaux des références anciennes et, parmi les débris qui en restent attachés aux voyageurs, certains se mettent à jouer un rôle intense et muet. Ce sont des fragments de rites, de protocoles de politesse, de pratiques vestimentaires ou culinaires, de conduites de don ou d'honneur. Ce sont des odeurs, des citations de couleurs, des éclats de sons, des tonalités... Ces reliques d'un corps social perdu, détachées de l'ensemble dont elles faisaient partie, acquièrent de ce fait une force plus grande mais sans être intégrées à un tout, comme isolées, inertes, plantées dans un autre corps, à la manière des « petits bouts de vérité » que Freud repérait précisément dans les « déplacements » d'une tradition [34]. Elles n'ont plus de langage qui les symbolise ou les réunisse. Elles ne forment plus une histoire individuelle qui naîtrait de la dissolution d'une mémoire collective. Elles sont là comme endormies. Leur sommeil pourtant n'est qu'apparent. Si on y touche, d'imprévisibles violences se produisent.

Ces fragments se réfèrent à un autre modèle « culturel », de plus en plus répandu. Enchâssés dans les pratiques, latents et disséminés comme les statuettes familières qu'on fourrait jadis dans les coins des maisons, esprits silencieux du lieu mais « esprits » qui ne sont que détails matériels, ils ont ceci de particulier qu'ils n'organisent plus la vie sociale, professionnelle, administrative ou familiale ; ils la *ponctuent* de repères apparemment insignifiants et pourtant décisifs.

Un exemple notoire en est fourni par ce qui survit d'une tradition religieuse (islamique, protestante, catholique) chez des émigrés qui ne pratiquent plus et ne se disent même plus croyants. Cette tradition demeure pourtant déterminante, mais sur le mode de fragment relatifs à des systèmes effrondrés ou abandonnés. Certains gestes, certains objets, des airs, des anniversaires, des parfums gardent en effet, dans le texte des jours et des travaux, la fonction capitale qu'a dans un texte écrit la ponctuation. Ils scandent, avec des signes hétérogènes aux lettres qui organisent du sens, la pratique de l'ordre lexical et syntaxique imposé

par la société dominante. Ce sont des « signifiants », mais on ne sait plus de quoi. Ces sigles matériels, on les appelle des « superstitions », d'un mot désignant ce qui excède *(super-stare)* et transgresse l'assimilation. Ils ont un rôle *métonymique* (ils disent la partie pour le tout effacé), *historique* (ils représentent la place du mort), *elliptique* (de ces citations on ne connaît plus ni le sens ni la référence) et *poétique* (ce sont des inducteurs d'inventions).

Par eux se garde, têtue, morcelée, muette, échappant aux mainmises, une altérité ethnique. Cette forme d'appartenance, gravée dans les pratiques sociales à la manière de bijoux de famille sans valeur, n'est probablement pas moins prégnante que ne l'était auparavant la conformité à des orthodoxies socioculturelles, puisqu'on découvre peu à peu à quel point cette conformité est rusée, tacticienne et joueuse dans l'espace que lui ouvre un système de croyances. Avec ces reliques apparemment triviales, il y a moins de jeu ; elles obligent, même si c'est en silence et ponctuellement ; elles ramènent dans le champ de ce qu'on « sait bien » les irruptions d'un « mais quand même... ». Elles représentent ce qui est le plus méconnu par les pédagogies qui font naïvement confiance aux contenus de savoir et ne perçoivent même pas les scansions matérialistes par lesquelles un groupe défend, à l'insu des maîtres, son rapport présent à un patrimoine dispersé.

L'école de la diversité

Ces figures de groupes différents, soit dans les représentations que nous en fabriquons, soit dans les altérations provoquées par un exil hors du pays d'origine, permettent de préciser quelques démarches possibles dans le champ scolaire de leur confrontation[35]. Un préalable s'impose. L'expérience de cette rencontre est d'abord *pour nous* une école de la diversité, une initiation à des « économies » sociales dont nous ne saisirons jamais le secret (elles sont étrangères aux paradigmes qui sont devenus officiellement les nôtres) et qui pourtant dévoilent dans nos sociétés mêmes des aspects voués à l'illégitimité par nos propres critères. Nos méthodes pédagogiques pourraient en tirer profit par quelques orientations plus explicites.

1) Exhumer du savoir acquis les *démarches* réelles qui le produisent. En fait l'enseignement les cache souvent par l'exposé de leurs résultats. Aux différents niveaux du travail technique et de son histoire passée ou présente, ces pratiques appartiennent à la catégorie générale des savoir-faire, procédures et techniques dont relèvent aussi les pratiques sociales d'autres groupes ethniques ou culturels. En les explicitant, on améliorait donc la connaissance des opérations sélectionnées qui donnent accès à nos savoirs. On permettrait également aux membres des minorités de mieux repérer les différents « styles » qui distinguent des leurs les opérations privilégiées par le pays-hôte, et de pouvoir développer, par une sorte de polyglottisme pragmatique, une diversification des pratiques selon les milieux et les objectifs.

2) Manifester aussi le rapport du savoir avec des formations sociales qui répondent encore à un type *ethnique ou familial*. L'enseignement donne fréquemment la représentation d'un système complexe de savoirs, imposé comme un tout homogène à des « étrangers ». Ce théâtre pédagogique indexe

bien l'existence d'un minimum cohérent de règles assurant les vérifications ou les falsifications des connaissances. Mais il n'en est pas moins fictif. Il soustrait à la visibilité les conflits, souvent sauvages mais feutrés, entre des « familles » (des généalogies, des clientèles, des associations d'Anciens) dont notre discours officiel, démocrate et scientifique, ne veut plus « connaître » le caractère ethnique. Le but n'est pas de démystifier la crédibilité du savoir (ce serait ridicule, dangereux et faux), mais de ramener dans le discours qui l'occulte l'existence de forces collectives compétitives, et donc de fournir des instruments d'analyse à des minoritaires qui vivent leur propre situation en termes d'appartenance. Alors que l'idéologie cache « l'ethnique », empêche donc de le penser, et risque de le livrer sans contrôle à des passions racistes, il y aurait plutôt à élucider les lois tacites, les initiations, les règles d'honneur, d'allégeance et de solidarité propres à ces « familles », en collaboration avec les membres de groupes qui en maîtrisent mieux que nous les jeux subtils ou féroces. Ce serait cesser de leur fournir une image qui les trompe sur la société où ils habitent en marginaux et qui finit par les tromper sur eux-mêmes [36].

3) Promouvoir dans l'école une *gestion de la socialité.* Souvent l'enseignement oscille entre une problématique des relations intersubjectives et une problématique des contenus objectifs de savoir. Entre les deux se situeraient une connaissance et un apprentissage des protocoles et contrats sociaux. Dans certains établissements, par exemple dans les *high schools* aux USA, cet apprentissage semble privilégié au détriment du savoir. Il n'en constitue pas moins les laboratoires où s'expérimentent, par essais et erreurs, les formes objectives et régulées que peuvent trouver des compétitions. Ces manières de faire sont des opérateurs de société. Elles la produisent. Il ne s'agit plus là d'exprimer des subjectivités, mais d'entreprendre des travaux pratiques de socialité [37]. Les tensions et les conflits qui agitent tout particulièrement les relations interethniques appelleraient d'autant plus ces exercices, analogues dans le champ social à ce qu'est la traduction dans le champ linguistique, et véritable école de la diversité.

Michel DE CERTEAU

Ce texte est tiré d'un rapport présenté à l'OCDE (16-18 janvier 1985) pour une réunion d'experts sur le thème *Educational Policies and Minority Social Groups.* Il a été partiellement publié sous le titre « L'actif et le passif des appartenances », *Esprit,* numéro intitulé *Français/immigrés,* juin 1985, pp. 155-171. Dans son introduction à ce numéro, Olivier Mongin remarque : « On notera les réticences de Michel de Certeau vis-à-vis d'une articulation nécessaire, selon nous, entre le culturel et le politique. La revendication culturelle est pour lui le moyen de contourner ou de limiter l'intervention du politique, ce qui le conduit à mettre sur le même plan Bretons et immigrés. Reste que les uns bénéficient du modèle politique, alors que les autres en sont exclus » (n. 11, p. 5). En réponse, Michel de Certeau lui adressa la lettre suivante, qu'il souhaitait voir publier, ce que nous faisons avec l'aimable autorisation de son destinataire. (NDLR.)

28 juillet 1985

Cher Olivier,

*Relativement au vaste et riche panorama d'une réflexion (très différenciée) sur l'immigration, dans le numéro d'*Esprit *de juin, je t'envoie juste cette brève réponse à ta note 11, p. 5, suggérant que, par l'hypothèse d'un slogan « Algériens et Basques, même combat », je voulais « limiter l'intervention du politique ». Mon propos est exactement inverse. Je veux défendre une* autonomie *du politique à l'encontre de ce que j'ai appelé une* « ethnisation » *du politique. Je crois très dangereuse la politique qui identifierait ses objectifs et ses manifestations à la seule défense d'un groupe ethnique et de ses particularités socioculturelles. Cette politique-là, même si elle est minoritaire, reste en son principe chauviniste. Elle identifie les problèmes de l'État ou de la nation à ceux d'un groupe particulier. Elle est du même type que la politique majoritaire qui circonscrit les intérêts de la nation à ceux du groupe le plus important — aux Blancs (États-Unis), aux régions favorisées par l'histoire (France), aux juifs, voire aux Ashkenazes (Israël), etc. Cette politique est enkystée dans un particularisme ; elle perd de vue la promotion et la gestion de droits* communs *dans un État. Un corporatisme (minoritaire ou majoritaire) se substitue finalement à une stratégie des rapports de force dans la nation.*

Si on refuse cette ethnisation du politique, si donc on maintient une distinction nécessaire entre une réalité socioculturelle et des actions ou représentations politiques, on peut envisager, au niveau politique, des alliances et des mouvements qui ne sont pas définis par la seule spécificité ethnique mais permettent de l'inscrire dans une problématique plus vaste. Ainsi, naguère, contrairement à la position prise par les groupes indiens nord-américains, l'association internationale des ethnies indiennes sud-américaines a élaboré un programme destiné à assurer la défense de valeurs propres (éducation, médecine, coutumes) grâce à une alliance avec des mouvements ruraux non indiens : cette alliance politique, *bien loin de dévaluer une revendication ethnique ou de « diminuer » le politique, attestait une intelligence stratégique assez remarquable du mode sur lequel des intérêts particuliers différents (ceux des mouvements indiens et ceux des mouvements paysans) peuvent s'associer pour avoir un impact suffisant dans un état des rapports de force*. Elle distinguait, d'une planification socioculturelle très précise une action politique générale qui était la condition de possibilité d'un autre ordre et d'un respect des différences en chaque pays sud-américain.*

L'idée d'une association entre Algériens et Bretons représentait pour moi une hypothèse (je ne suis pas sûr que ce soit la meilleure) concernant la forme politique *susceptible de promouvoir, dans le champ français, la défense des droits collectifs propres à chaque groupe. Donc non pas la diminution, mais l'explication d'une dimension politique du problème. A contrario, on peut souligner que toute administration tend à séparer les « cas », à refuser les alliances entre groupes différents et donc à « diviser pour régner » : la réduction des protestations à leur spécificité socioculturelle a pour effet dernier la suppression du problème politique.*

Ces choses ne sont donc pas aussi claires que tu le dis. Mais c'est à discuter. Amitiés.

Michel de Certeau

* Cf. Yves MATERNE et Michel DE CERTEAU, *Le réveil indien en Amérique latine,* Paris, Cerf, 1977.

NOTES

1. Cf. la synthèse publiée par l'OCDE, *The Education of Minority Groups. An Enquiry into Problems and Practices of Fifteen Countries,* Paris-Hampshire, Gower, 1983.

2. Cf. Erik ALLARDT, « Implications of the Ethnic Revival in Modern Industrialized Society : a Comparative Study of the Linguistic Minorities in Western Europe », *Commentationes Scientiarum Socialium,* 12, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1979, et pour les USA, Michael NOVAK, *The Rise of the Unmeltable Ethnics,* New York, Macmillan, 1972.

3. John W. BENNETT, *The New Ethnicity : Perspectives from Ethnology,* St. Paul, West Publishing, 1975. Particulièrement importantes ont été les contributions ethno- et sociolinguistiques de Joshua A. FISHMAN, *Advances in the Sociology and Languages of Wider Communication in Developing Nations,* Stanford, Stanford University Press, 1972.

4. Cf. Wsevolod ISAJIW, « Definitions of Ethnicity », *Ethnicity,* 1974, 1, pp. 111-124. Signalons aussi, revue plus ancienne, *Plural Societies,* La Haye.

5. Les recherches françaises à ce sujet sont présentées dans *Pluriel,* 1982-1983, n° 32-33, *Minorités. Ethnicité. Mouvements nationalitaires* (colloque tenu à Sèvres par l'Association française des ethnologues). Jean-Pierre Simon y note la « répugnance à l'interethnique et au minoritaire » qui caractérise la tradition ethnologique française mis à part quelques « oasis » (BASTIDE, BALANDIER), *op. cit.,* pp. 13-26. L'absence d'un champ spécifique (encore patente dans le Rapport Godelier, *Les Sciences de l'homme et de la société en France,* Paris, Documentation française, 1982) se rattache sans doute à la fois à une tradition centralisatrice, au passé antirépublicain des revendications minoritaires et aux orientations structuralistes ou marxistes de la recherche jusqu'à une période très récente.

6. Notables, à cet égard, les travaux sociopolitiques de Nathan GLAZER (cf. *Ethnic Dilemmas, 1964-1982,* Harvard University Press, 1983) et les études comparatives de Jerzy SMOLICZ sur les pratiques ethno-linguistiques (cf. « Is the Monolingual Nation-State Out-of-Date ? », *Comparative Education,* vol. 20, n° 2, pp. 265-286 ; « Multiculturalism and an Over-Arching Framework of Values : Some Educational Responses for Ethnically Plural Societies », *European Journal of Education,* vol. 19, n° 1, 1984, pp. 11-25).

7. Le concept d'« identité » fait l'objet d'un débat en cours. Cf. *L'identité,* Séminaire dirigé par C. LÉVI-STRAUSS, Paris, Grasset, 1977 ; M. ORIOL, « Identité produite, identité instituée, identité exprimée... », *Cahiers internationaux de Sociologie,* 6, n° 6, 1979, pp. 19-28 ; C. CAMILLIERI, « Identités et changements sociaux », *Identités collectives et changements sociaux,* Toulouse, Privat, 1980, pp. 331-344 ; S. ABOU, *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation,* Paris, Anthropos, 1981 ; G. GRANDGUILLAUME, « Langue, identité et culture nationale au Maghreb », *Peuples méditerranéens,* n° 9, 1979, pp. 3-28.

8. Cf. Rodolfo ACUNA, *Occupied America. The Chicano's Struggle toward Liberation,* New York, Harper & Row, 1972. Autre exemple plus récent : en nombre important, des Noirs nord-américains que leur promotion détache d'un prolétariat noir plus démuni que jamais, sont aujourd'hui amenés à juger « périmée » ou « archéologique » la question raciale aux États-Unis ; la compétition économique serait pour eux la règle essentielle.

9. Cf. par exemple Stanley ARONOWITZ, *False Promises. The Shaping of American Working Class Consciousness,* New York, Mc Graw-Hill Book Co., 1974.

10. Cf. Françoise BIOT et Gilles VERBUNT, *Immigrés dans la crise,* Paris, Éditions ouvrières, 1981, pp. 171-181.

11. Sur l'apparition et le développement de l'individualisme occidental (problème très discuté), cf. C. B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism,* Oxford University Press, 7e édition, 1977 ; Alan MACFARLANE, *The Origins of English Individualism,* Cambridge University Press, 1979.

12. Ainsi, pour Hans KELSEN, fondateur de l'école autrichienne (*Théorie pure du droit,* traduction de Ch. Einsenmann, Paris, Dalloz, 1962, p. 438), la base du droit est « le postulat de la souveraineté de l'individu, de sa liberté ». De même, pour John RAWLS (*A Theory of Justice,* 1971, Harvard University Press, 7e édition, 1976), le « concept de la société bien ordonnée » a pour fondements la catégorie du « chacun » (everyone) (p. 453 ss) et la notion d'« unité du moi »

(the unity of self) qui définit la société à partir des individus et de leurs associations (pp. 560-567). D'où les deux principes sur lesquels repose la justice : 1) chaque personne doit avoir un droit égal sur la base de la liberté la plus étendue compatible avec une liberté semblable pour les autres ; 2) les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de telle sorte qu'elles soient simultanément a) raisonnablement susceptibles d'être à l'avantage de chacun ; b) attachées à des postes et à des charges accessibles à tous », *op. cit.*, p. 60.

13. Dans ses *Leçons sur l'égalité*, Paris, Fondation Nationale des Sciences politiques, 1984, Lucien SFEZ soumet à une analyse critique de ses figures historiques ce qu'il appelle « la théologie de l'égal ».

14. Sur la notion de « maison » et sur les sociétés à « maisons », cf. en particulier Claude LÉVI-STRAUSS, cours des années 1976-1982 et *Paroles données,* Paris, Plon, 1984, pp. 189-241.

15. Ces pratiques (services réciproques, hospitalité, échanges de cadeaux, etc.) ont évidemment une valeur économique et elles n'échappent pas à un contrôle social sourcilleux, mais elles ne s'inscrivent pas dans la loi du marché, fondée sur cet équivalent général qu'est la monnaie. Aussi ne figurent-elles pas dans les calculs financiers et budgétaires.

16. Plus généralement, les «cultures » seraient des *économies* vaincues ou méconnues par d'autres, ou bien transversales et mineures, ou encore en réserve par rapport aux économies dominantes et se développant soudain quand la conjoncture s'y prête (cf. en France, pendant l'Occupation). Elles représentent, ni plus ni moins symboliques que les autres, des types différents de « commerce », parfaitement compatibles sur un même territoire, mais hiérarchisées. Dans la société française, par exemple, des « manifestations » supposées « culturelles » (le carnaval, le banquet de village, et jusqu'à la réunion de famille) constituent des économies (provisoirement ?) refoulées par l'histoire : alors même que ces îles sont progressivement occupées par une technologie touristique, elles ponctuent encore le territoire de lieux organisés par des principes *économiques* hétérogènes (la propriété collective, l'échange de dons, l'allégeance familiale, etc.).

17. A la déchéance de la puissance paternelle (loi du 24 juillet 1889), qui va permettre de multiplier les interventions du juge et de l'État pour défendre les droits individuels de l'enfant, correspond d'ailleurs « la séparation des Églises et de l'État » (loi du 9 décembre 1905). La synchronie a sa logique.

18. Cf. les réflexions de Françoise HÉRITIER-AUGÉ (« Famille », dans *Encyclopaedia Universalis, Supplément,* t. 1, *Le savoir,* 1985, pp. 534-538), et de Claude LEFORT (« L'individu », *Passé présent,* n° 1, Ramsay, 1982).

19. « Hybrid Monism », cf. J. SMOLICZ, « Culture, Ethnicity and Education : Multiculturalism in a Plural Society », dans J. MEGARRY, S. NISBET et E. HOYLE éds, *World Year Book of Education 1981 : Education of Minorities,* New York, Nichols Publishing Co., p. 19.

20. Cf. Suzanne CITRON, *Enseigner l'histoire aujourd'hui. La mémoire perdue et retrouvée,* Paris, Éditions ouvrières, 1984.

21. Sur ses formes actuelles, cf. Franjo TUDJMAN, *Nationalism in Contemporary Europe,* New York, Columbia University Press, 1981. En France, il faudrait reprendre l'analyse des rapports entre « République », « Patrie » et « Nation » (cf. par exemple Charles RENOUVIER, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen, 1848,* Paris, Garnier, 1981), ou l'histoire de l'« idéologie nationale » (cf. des livres encore essentiels : Jean-Yves GUIOMAR, *L'idéologie nationale,* Paris, Champ libre, 1974 ; G. WEILL, *L'Europe du XIXe siècle et l'idée de nationalité,* Paris, 1938). L'identification de l'État à la nation appelle une réflexion sur leur distinction et sur les formes politiques d'autonomies nationales à l'intérieur d'un même État. Cf. des exemples et des hypothèses dans *Les autonomies en differents Estats. Experiences i perspectives,* Barcelone, Publications de l'Abadia de Montserrat, 1979. Une problématique inverse est développée par Michael HECHTER, *Internal Colonialism : the Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975, qui valorise le nationalisme.

22. Article 77 (al. 2 et 3) de la Constitution de 1958, qui pourtant était bien en retrait par rapport à la Constitution du 24 juin 1793, dont l'article 4 admettait certains étrangers à tous les niveaux de « l'exercice des droits de citoyens français », mais qui n'a jamais été appliquée. Cf. Jacqueline COSTA-LASCOUX et Catherine DE WENDEN-DIDIER, dans *Les droits politiques des immigrés,* Cahiers de la pastorale des migrants, n° 10-11, 1982, pp. 47-58.

23. Cf. les études développant une conception « situationnelle » de l'ethnicité, et soulignant l'adaptabilité ethnique, ses développements ou ses ankyloses, etc., depuis J. BENNETT éd., *The New Ethnicity,* St. Paul, Minnesota West Publishing, 1975 ; L. A. DESPRESS, *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies,* La Haye, Mouton, 1975 ; A. L. EPSTEIN, *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity,* Londres, Tavistock, 1978.

24. Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux,* Paris, Plon, 1973, pp. 377-422 : « Race et histoire ».

25. Cf. déjà par exemple, tout le courant « interactionniste » nord-américain, depuis les études fondatrices de Frederik Barth (1969).

26. Cf. par exemple, Jacques KATUSZEWSKI et Ruwen OGIEN, *Réseaux d'immigrés,* Paris, Éditions ouvrières, 1981, sur les « déconnexions » et les « reconnexions » successives d'un réseau de parenté et sur l'évolution des règles traditionnelles compétentes en matière d'alliances.

27. Dans cette perspective, a déjà valeur exemplaire l'expérience du professeur qui sait bien reconnaître la formalité commune des problèmes posés par l'élève tzigane, par l'élève portugais et par l'élève breton. Des expériences françaises, on trouve des analyses, trop rares, dans *Migrants formation,* organe des CEFISEM. Cf. aussi *Cahiers de l'Éducation nationale,* n° 26, juin 1984, en particulier sur les projets d'actions éducatives (PAE) interculturels, par exemple dans le 11e (recherches sur le conte) ou le 15e arrondissement (jumelage avec des établissements scolaires africains). Pour beaucoup d'enseignants, comme pour ceux de Douai, il ressort de ces expériences que « les difficultés rencontrées par les enfants d'immigrés ne sont pas spécifiques en tant que problèmes d'enseignement » et qu'il faut donc éviter les classes ghettos (*ibid.,* p. 16).

28. Cf. Abdelmalek SAYAD, « Les trois âges de l'émigration algérienne », *Actes de la Recherche en Sciences sociales,* n° 15, juin 1977, pp. 59-79, et « De "populations d'immigrés" à "minorités", l'enjeu des dénominations », *Rapport à l'OCDE,* janvier 1985.

29. Cf. G. G. GRANGER, *Essai d'une philosophie du style,* Paris, Armand Colin, 1968, où l'élaboration d'une « stylistique » des écritures scientifiques intéresse davantage mon propos que la volonté d'y reconnaître un « principe d'individuation ».

30. Cf. Dell HYMES, « On Communicative Competence », dans J. B. PRIDE et J. HOLMES, *Sociolinguistics,* Hardmondsworth, Penguin, 1972 (la « communicative competence » consiste à savoir quand, comment et à qui il est convenable de tenir telle forme linguistique, et met en œuvre les « rules for using the language »). Depuis John GUMPERZ et Dell HYMES éds, *Directions in Sociolinguistics. The Ethnography of Communication,* New York, Holt, Rinehart & Winston, 1972, et Richard BAUMAN et Joel SHERZER, *Explorations in the Ethnography of Speaking,* Cambridge, Cambridge University Press, 1974, on peut signaler les travaux de C. A. FERGUSON, de William LABOV, de P. WATZLAVICK, etc. Cf. aussi Uli WINDISCH, *Pensée sociale, langage en usage et logiques autres,* Lausanne-Vienne, L'Age d'Homme, 1982. Importantes également, à cet égard, les recherches en pragmatique ; cf. *Langue française,* n° 42, 1979, « La pragmatique » ; *Actes de la Recherche en Sciences sociales,* n° 46, mars 1983, « L'usage de la parole ».

31. A cet égard, les « erreurs » sont des marques d'élocution dans le système régulier des énoncés. Elles repèrent les « manières de parler » des locuteurs. Cf. dans une perspective voisine qui concerne les « fonctions » du langage, Henri FREI, *La grammaire des fautes* (1929), Genève, Slatkine, 1971.

32. Cf. un exemple dans Geneva SMITHERMAN, *Talkin and Testifyin. The Language of Black America,* Boston, Houghton Mifflin, 1977.

33. Sur l'art de réemployer et détourner les produits d'une autre économie grâce à des pratiques propres, il y a bien des analyses. Cf. à propos du livre, du téléphone ou de la radio, les fines observations de Catherine N'DIAYE, *Gens de sable,* Paris, POL, 1984, ou le modèle développé par Francis AFFERGAN, *Anthropologie à la Martinique,* Paris, Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1983, et une problématique générale dans M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien,* 1, *Arts de faire,* Paris, UGE, 10/18, 1980. Deux cas éclairants : la lecture (cf. M. DE CERTEAU, *op. cit.,* pp. 279-296), dont Wolfgang ISER a souligné combien elle est déterminée par les pratiques du lecteur (*The Act of Reading,* Baltimore, Johns Hopkins Paperbacks, 1981, pp. 107-134) ; la télévision, dont les émissions les plus « colonisatrices » (*Dallas,* par exemple, cible et vedette d'une sociologie de la communication) s'offrent à mille « usages » ou emplois hétérogènes (cf. Elihu KATZ et Tamar LIEBES, « Once upon a time, in Dallas », *Intermedia,* mai 1984, pp. 28-32).

34. S. Freud, *Moïse et le monothéisme,* dans *Gesammelte Werke,* t. 16, pp. 190-191 (traduction française d'Anne Berman, Paris, Gallimard, « Idées », p. 115) analyse la « particulière puissance *(Macht)* » des « petits morceaux » dispersés d'une origine abandonnée.

35. On pourrait appliquer à ce point particulier la conclusion du bilan d'un projet-pilote à l'école Jules Guesdes II (Argenteuil, 1982) : il s'agit « de donner aux enfants des *outils nécessaires* à la compréhension de la culture de l'autre et, par voie de conséquence, de la sienne » (cité dans *Cahiers de l'Éducation nationale,* juin 1984, p. 12).

36. En particulier une histoire ou une analyse institutionnelle aurait à montrer non seulement les luttes ouvrières et les mouvements sociaux dont les progrès du droit sont l'effet, mais aussi le rôle joué dans les luttes passées ou présentes par les « appartenances » (de forme quasi « clanique » ou d'adaptation) que le discours officiel occulte. En France, les relations toujours difficiles entre l'*école* même et les *familles* relèvent encore de ce problème et peuvent permettre une meilleure élucidation de la réalité sociale.

37. Dans une perspective voisine, et à propos de l'enseignement à donner aux jeunes tziganes, Jean-Pierre Liégois demande qu'on leur donne des « outils de négociation » englobant des pratiques techniques aussi bien que des éléments pour comprendre l'entourage non tzigane (les « gadgé ») et ses institutions. Cf. *Formation des enseignants des enfants tziganes* (Donaueschingen, 20-25 juin 1983), Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1983, pp. 4-5.